

BŰN ÉS HATALOM ALÁ VETETTSÉG AZ EURÓPAI POLITIKAFILOZÓFIA EGYIK ALAPELEMÉRŐL

MESTER BÉLA

EGYETLEN POLITIKAFILOZÓFIA sem lehet meg anélkül, hogy valamilyen formában ne tisztázza néhány, az emberi természetre vonatkozó kérdést. Témám szempontjából két kérdés merül föl. Az első politikai képességeinkre vonatkozik: Mennyire képes és mennyire hajlamos az ember szervezett közösségeket létrehozni és mifélek lehetnek ezek? A második szükségleteinkre: Miért akarunk, avagy miért vagyunk kénytelenek államban élni? A második kérdésre a keresztény gondolkodás klasszikus válasza¹ az eredeti bűn következtében megromlott emberi természet: a világi hatalom az eredeti bűn büntetése, ugyanakkor jótétemény is azoknak az embereknek a számára, akik éppen megromlott természetük miatt képtelenek lennének világi hatalom nélkül létezni.² Politikai képességeink kérdésében már jóval

¹ Nem minden keresztény felekezet tanítja a bűneset következtében megromlott emberi természetet. Az unitáriusok ebben kivételek, és ennek a ténynek más írásaimban nagy eszmetörténeti jelentőséget tulajdonítok. A mai alkalommal azonban főként Kálvin János politikai nézeteiről lesz szó, így talán megengedhető ez a leegyszerűsítés.

² Általánosnak tekinthető nézet, hogy a hatalom létét a *megromlott emberi természettel* indokoló politikafileozófiát a zsidó-keresztény, illetve általában az európai gondolkodás specifikumának tekintik, erre kivétel nélkül érvényesnek gondolják és élesen elválasztják az Európán kívüli világ gondolkodásától. Arról, hogy a *megromlott emberi természet* tétele még a kereszténységen belül sem általános, lásd az előző jegyzetet. A kínai kultúrában való csekély tájékozottság is elegendő ahhoz, hogy belássuk a vélekedés második felének a tarthatatlanságát is. Elég itt a késő csuo-kori konfucianizmus antropológiai vitáira utalni. E vitákban főként Sziün-ce érvelt Meng-ce követőivel szemben az emberi természet eredendően rossz volta mellett, és ebből az antropológiai tételből vezette le a szokásjogon és a példaadáson a – „szertartásosság”-nak is fordított – *lin* felül a *fa*, a görög *nomosszal* összevethető jelentésű *törvény* szükségességét, amely tételből azután önállósuló tanítványai, a kedvenc terminusokról elnevezett *fa-kia* iskola tagjai kifejlesztették a törvény előtti egyenlőség eszményét és a kínai világ politikai egyesítésének ideológiáját – ha a szabadságát nem is. Előadásomban a továbbiakban nem térek ki az Európán kívüli világ politikai gondolkodására, sőt, az európai hagyománynak is csupán szűk szeletével foglalkozom. Megjegyzésemmel mindössze azt a meggyőződésemet kívántam egy eszmetörténeti példa segítségével kifejezni, hogy a politikafileozófia lehetséges antropológiai előfeltevései annak ellenére egyetemesek, hogy az európai újkor történetében igen gyakran vallási, sőt kifejezetten felekezeti kontextusban jelentek meg az ezzel kapcsolatos nézetek.

széttartóbbak a vélekedések. Ezek némelyikét, amelyek előadásom szempontjából fontosak, később érinteni fogom.

Mai előadásomban folytatom a tavaly ugyanezen a konferencián megkezdett gondolatmenetemet. Akkor, konferenciánk témájának megfelelően az állampolgári *erények* újrafelfedezéséről beszéltem a reformáció *adiaphora*-vitáinak kapcsán,³ most pedig az *áteredő bűnről*⁴ és az ember megromlott természetéről alkotott felfogás néhány következményét vizsgálom főként Kálvin politikai eszméi kapcsán. Előadásom szükségképpen többször érint tavaly már említett érveket, nézeteket; azonban, míg tavaly az *adiaphora*-vita politikafilozófiai jelentőségének általános bemutatása volt a célom, amelyet a politikum szekuláris terének megteremtésében láttam, idén főként Kálvinnak a tárggyal kapcsolatos néhány alapvető kifejezését kívánom részletekbe menően értelmezni.⁵ Előadásom végén utalok arra is, hogy az közvetlenül kálvini eredetű politikai elméletek a következő században már nem adtak értelmezhető válaszokat a kor politikai szabadsággal kapcsolatos problémáira, ezeket inkább az angol reformáció diskurzusából kinőtt, a számomra fontos szerzőknél gyökeresen más antropológiai alapon felépülő politikafilozófiákban kell keresnünk.⁶

³ Vö: Mester Béla: Az „adiaphoron” fogalmának átértelmezése a reformációban, avagy az állampolgári erények sajátos újrafelfedezése In: Dékány András, Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 1. Az erény*. Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Librarius. 2003. 199–215. o.

⁴ Előadásomban a bűnnel kapcsolatban a következő teológiai kifejezések fordulnak elő: az első emberpár elbukásának történetére a *bűneset*; a *peccatum originale originans*ra az *eredeti bűn*; a *peccatum originale originatum*ra pedig az *áteredő bűn* terminust használok.

⁵ A kálvini terminusok pontos és részletes magyarázatának igénye először a fentebb említett szegedi előadásomat követő vita tanulságaként merült föl bennem. Ezúton is köszönöm az ott jelenlévők észrevételeit, különösen Kendeffy Gábor megjegyzéseit az *adiaphora* kifejezés latin megfelelőiről, illetve antik és újkori jelentéseinek eltéréseiről. Néhány kálvini fogalom tisztázására először az ELTE Filozófia Intézetének Újkori és Jelenkori Filozófiai Tanszéke által 2003. október 17–18-án *Philosophy, politics and Theology in the 17th and 18th Centuries* címmel rendezett konferencián tartott előadásomban tettem kísérletet. Ottani előadásomban azonban a Locke előtti protestáns politikai gondolkodás csupán mint Locke előzménye és mint műveinek szövegkörnyezete került szóba, míg most magára a tizenhatodik századi elméletre koncentrálok, annak tizenhetedik századi eszmetörténeti következményeire pedig csak előadásom végén utalok. (2003. októberi előadásom írott változata kiadás előtt áll a konferencia előadásait tartalmazó kötetben, *Az ételek szabadságától a szerződés szabadságáig. A politikai közösség antropológiai feltételei Kálvin Jánostól John Locke-ig* címmel.)

⁶ Erre vonatkozó elemzéseim közül legutóbb lásd: Az ételek szabadságától a polgári szabadságig. John Locke és a kora újkori protestáns diskurzus In: Dénes Iván Zoltán (szerk.): *A szabadság értelme – az értelem szabadsága. Filozófiai és eszmetörténeti tanulmányok*. Bp., Argumentum. 2004. 81–96. o.

Az ember világi hatalom alá vetettsége, ugyanakkor politikai képességekkel felruházott volta Kálvin teológiájában logikusan következik bünfelfogásából. A szövegekben az is jól kitapintható, hogy a kifejtés módját erősen befolyásolta a szerző pozíciója korának a reformáción belüli vitáiban. Az *Institutio* utolsó, világi hatalomról szóló fejezetében,⁷ *Isten országának* értelmezése kapcsán Kálvin világosan elválasztja egymástól a lelki és a világi kormányzat funkcióját és természetét. Mondandóját elsősorban korának anabaptistáival szemben érvelve fejt ki, megvédvén tőlük a világi hatalom fennállásának a jogosultságát a keresztények közösségében is. Többek között Münzer Tamás anabaptistái azok, akik „úgy vélik ... hogy addig nem lesz rendben semmi sem, amíg az egész világ át nem alakul olyan ábrázatra, hogy nem lesznek többé benne sem bíróságok, sem törvények, sem hatóságok, sem egyéb hasonló dolgok, amelyek szerintük az ő szabadságukkal ellentétben állanak.”⁸ Kálvin szerint ezzel szemben „[a világi hatalomra] nem volna semmi szükség, ha az Isten országa, amint most jelen van közöttünk, ezt a földi életünket megszüntetné. De mivel Istennek az az akarata, hogy igazi hazánk felé sóvárogva itt e földön vándoréletet éljünk, ebben a vándorlásunkban pedig szükségünk van ilyen külső gyámolításra, azért ettől megfosztani az embert annyi volna, mint emberiségét rabolni el tőle.”⁹ Amint az az *Institutio* más szövegrészeiből – amelyekre itt nincs terem kitérni – kimutatható, Kálvin véleménye az ember megromlott természetéről vallott felfogásán alapszik: e „külső gyámolításra” megromlott természetünk miatt van szükségünk.

A „külső gyámolítás” eszközeit azonban szerinte nem lehet az isteni törvények módjára örökérvényűen megállapítani, így ezek koronként és országonként

⁷ Kálvin *Institutiojának* különböző kiadásai és azok eltérő fejezetszámozása szükségessé tesz néhány megjegyzést a mű történetéről. Kálvin főművét több, egyre bővülő szövegű latin kiadásban jelentette meg, először 1536-ban („*Kis Institutio*”), végső változatában pedig 1559-ben („*Nagy Institutio*”). (A francia nyelvű átdolgozások 1541-től jelennek meg.) Az újabb kiadások szövegváltozatai mindig betoldást jelentenek, sohasem húzást, így az első kiadás minden mondata változatlan formában megtalálható az utolsó változatban is, legföljebb a központozás módosul. Az utolsó, még életében megjelent latin kiadásban Kálvin a közben jelentősen kibővült terjedelmű szöveget átszerkeszti és új fejezetbeosztást készít hozzá. Az „utolsó fejezet” így az 1536-os kiadásban a hatodik, *A keresztyén szabadságról* című, amely sok más kérdés mellett tárgyalja a világi hatalom problematikáját; míg az 1559-es kiadásban a negyedik könyv huszadik fejezete, amely csak a világi hatalommal foglalkozik. Az alábbiakban minden másképpen nem jelzett esetben a „*Kis Institúciót*” idézem Victor János magyar fordításában. Lásd: *Kálvin János Institutioja. 1536 Bp.*, Stichting Hulp Oost Europa. 1995. (Az 1936. évi kiadás reprintje.) Az eredeti szöveget és a fordításokat mindig a forrás helyesírását megtartva közlöm.

⁸ *Institutio* 298. o.

⁹ Im. 299. o.

mindig szükségszerűen, de szükségképpen eltérő és változó formában jelennek meg. Kálvinnak ez az álláspontja kizárja azt a korabeli nézetet, amely szerint – a Szentírást szó szerint értve – ismét be kellene vezetni Mózes törvényeit: „Vannak ugyanis olyanok, akik szerint nincsen helyesen berendezve az olyan állam, amelyben a Mózes polgári törvényeinek mellőzésével a népek általános törvényei szerint kormányoznak.”¹⁰ Úgy tűnik, hogy részben e nézettel polemizálva tisztázza saját véleményét. A szövegben a *népek általános törvényei* (communes gentium leges) kifejezés szűkebb értelemben a római jogon alapuló kontinentális európai jogrendszerekre utal; – ennek keresztyén¹¹ fundamentalista megkérdőjelezése különösen irritálhatta a jogász Kálvint – a szöveg logikájából következően azonban minden, az „örök törvénnyel” ugyan összhangban levő, de a mózesitől eltérő törvényt is jelent. Gondolatmenetének ezen a pontján, mind a Szentírást szó szerint értelmező fundamentalistákkal, mind a keresztyén lelki szabadságból a világi hatalom megszüntetésére következtető anabaptistákkal szembehelyezkedve Kálvinnak nem marad más lehetősége, mint feltételezni, hogy az örök, ám szükségszerűen általános isteni törvény hatókörén belül az embernek politikai intézményei létrehozásában jelentékeny szabadsága van: „kétségtelen, hogy minden népnek szabadságára van bízva olyan törvényeket felállítani, amilyeneket magára nézve üdvöseknek tart, feltéve, hogy mégis a szeretetnek amaz örök törvényéhez igazodnak és így, ha formájukat illetőleg még annyira eltérnek is egymástól, az értelmük mégis egy és ugyanaz.”¹²

Kálvin tehát *Isten országának* magyarázata és bűnfelfogása alapján, a korabeli protestantizmus egyik nézetével vitatkozva kizárja, hogy az ember létezhet hatalom alá vetettség nélkül, ugyanakkor más protestáns nézetekkel szemben érvelve, az isteni és emberi törvény megkülönböztetésére támaszkodva azt is ki kell zárnia, hogy ennek a hatalomnak valamely konkrét formája örökérvényű lenne. Az örökérvényűség és az időbeliség megkülönböztetése az isteni, illetve az emberi alkotások megkülönböztetését is jelenti; vagyis isteni törvény, hogy mindig legyen *valamilyen* világi hatalom, ennek konkrét berendezkedése, törvényei viszont emberi alkotások.

A politikai berendezkedés és a törvényalkotás terén meglévő viszonylagos emberi autonómia elismerése vezeti el Kálvint ahhoz, hogy pontosabban kifejtse a bűneset után megromlott emberi természetünk politikai következményeire vonatkozó nézeteit. Luther szigorúbb tanítása szerint megromlott természetünk önmagától, az Úr segítségével nélkül képtelen lenne a jóra. Az

¹⁰ Im. 310. o.

¹¹ Minthogy előadásom főként Kálvinról szól, indokoltnak tartom, ha ezt a magyar református szóhasználatban megőrzött régies alakot használom a reformációval összefüggésben.

¹² Im. 311. o.

isteni kegyelem ugyan hozzásegíthet bennünket üdvözülésünkhöz, a legfőbb jóhoz, viszont ellentmondásos azt feltételezni, hogy *a számunkra való, csak általunk megfogalmazható* jóhoz, vagyis a helyes államberendezkedéshez, az egyes törvényekhez, eseti politikai döntésekhez is *közvetlenül* az isteni kegyelem vezet el bennünket. (Ez esetben a polgári törvény is csak isteni, vagyis csupán egyféle lehetne mindenütt, amit az imént már kizárt.) Így jut el a *iustitia civilis*re való emberi képességnek a feltételezéséhez, amellyel megromlott természetünk ellenére is rendelkezünk. A kifejezést óvatosan vezeti be: először még nem a *iustitia civilis*re való képességünk tesz alkalmassá bennünket a hatalmi kérdések befolyásolására, hanem éppen a világi hatalom neveli belénk a *iustitia civilis* polgári erényét: „[a világi kormányzatnak] ellenben az a rendeltetése, hogy amíg itt élünk az emberek között, életünket úgy fegyelmezze, hogy az emberi társadalomba beleilleszkedjék; erkölceinket a polgári tisztesség [*iustitia civilis*] követelményei szerint alakítsa; megtanítson bennünket összeférni egymással; és erősítse és védelmezze a közbékét és nyugalmat”¹³ Ez a hatalom azonban – bár szintén Istentől való – hangsúlyozottan világi, más, mint az egyházé, így az általa minden embernek megtanított *iustitia civilis* is sajátos módon, legalábbis potenciálisan egyetemesen emberi erény lesz. (Hiszen minden ember világi hatalom alatt kell hogy éljen Kálvin szerint, viszont nem mindenki keresztény a világon.) A *iustitia civilis*re való képességünket feltételező a sokat vitatott kálvini ellenállási jog tétele is, amely hangsúlyosan megjelenik már az *Institutio* első kiadásában.¹⁴

A *iustitia civilis* elérésére vonatkozó emberi képesség feltételezését tehát a háttérben végig ott látjuk már az *Institutio* első kiadásának a gondolatmenetében, a tétel nyílt és explicit megfogalmazását azonban csak az 1559-es kiadásban találjuk meg, ezúttal a *iustitia civilis* kifejezés említése nélkül: „Az elsőről [az ember jelenlegi romlott állapotában is elérhető tudásról] azt kell tartanunk, hogy mivel az ember természettől fogva társas lény, a társas élet ápolására és fentartására természetes ösztönénél fogva is hajlandó s ezért látjuk, hogy minden ember lelkében megvannak a bizonyos polgári tisztességre és rendre irányuló általános benyomások. Ezért van, hogy oly embert nem találhatunk, aki meg ne értené, hogy bármely emberi társaságot törvényekkel kell összetartani s nem találunk olyanokat sem, akiknek lelkében meg ne volnának e törvények alapelvei. Innen van úgy az összes nemzetek-

¹³ Im. 299. o.

¹⁴ Erre a kérdésre később, a hatalom kálvini fogalmának taglalásakor még visszatérek. Itt elég annyit megjegyezni, hogy Kálvin az *Institutio*ban a zsarnoksággal szemben két féket állít föl: az Isten által rendelt *bírákat* és a *populares magistratus* politikai intézményeit. Míg az első közvetlen isteni elhívás kérdése, amelyben nincs helye emberi vélekedésnek, az utóbbinak a tevékenysége már nem képzelhető el a *iustitia civilis*re törekvő és egyben arra képes emberek nélkül.

nek, mint az egyes embereknek a törvények tekintetében való megegyezése, mivel e törvény magvai mester és törvényhozó nélkül is el vannak hintve mindenekben”¹⁵

Itt kell megjegyeznem, hogy a *iustitia civilis*ről megfogalmazott tanítás később fontos szerepet játszott a Luther és Kálvin követői közötti vitákban is és Melancthon révén szélesebb befolyásra tett szert a protestáns Európában, mint a kálvinizmus maga.¹⁶

A *iustitia civilis*re való képességünk feltételezésével összefüggésben fontos megvizsgálunk, hogy Kálvin szerint *milyen természetű és struktúrájú* az a világi hatalom, amelynek képesek vagyunk az ügyeit helyesen megítélni és intézni; ugyanis ezen múlik, hogy e képességünk milyen korlátok között teszi számunkra lehetővé a politikai cselekvést.

A világi hatalom természetéről és szerkezetéről alkotott kálvini nézetek szövegszerű vizsgálata előtt emlékeztetnem kell arra, hogy a reformáció vitáiban a kérdés filológiai szinten Pál apostol rómaiakhoz írott levelében az *exousia hyperechousa* kifejezés fordításával és értelmezésével kapcsolatban merült föl. (Róm. 13.1) E kifejezést a *Vulgata potestas supereminens*nek fordítja, megtartva mind a görög kifejezés általánosságát, mind a jogi nyelvhasználatra való utalását: sem a görög, sem a latin kifejezés nem utal konkrét közjogi intézményre vagy intézménytípusra, azonban az *exousia*, illetve a *potestas* szó ezek megnevezésének gyakori eleme mindkét nyelvben; habár a *potestas*, lévén a jól definiált latin jogi terminológia része, konkrétabban utal a hatalom egy bizonyos, nem korlátlan fajtájára. A tizenhatodik századi protestáns fordítások már több gondot okoznak az értelmezőnek a nemzeti nyelvű jogi szaknyelv tizenhatodik századi hiánya miatt. Luther kifejezése, az *Obrigkeit*, Károli *felső hatalmasságai* és más nyelvek hasonló megoldásai jól visszaadják ugyan az eredeti értelmét, mégis alkalmatlanok arra, hogy pontosabban, közjogilag is megfogható módon határozzuk meg velük a világi hatalom jellegét.

Kálvin, a jól képzett jogász azonban fontosabb teoretikus műveit világos terminológiájú, humanista latin nyelven írta, így már csak ezért is szembe-

¹⁵ A keresztyén vallás rendszere. 1559. Pápa, Ref. Főiskolai Nyomda. 1910. I-II. köt. [reprint: Budapest, 1995.] II. könyv 2. fejezet 13. I. kötet 254. o.

¹⁶ A protestantizmuson belüli fő irányzatok a tizenhatodik században elsősorban úrvacsoratanukban és az embernek a *iustitia civilis*re való képességéről alkotott véleményükben különböztek egymástól. Szeged szülöttének, Szegedi Kis Istvánnak is jelentős szerep jutott abban, hogy e vitapontokban elterjedjenek a kálvini nézetek. A magyar reformáció kálvini irányba fordításában Szegedinek alapvető szerepe volt, főművében pedig, a csak halála után megjelent, a lelkészképzésben sokáig Európa-szerte használt *Stephani Szegedini Theologiae sincerae loci communes de Deo et homine* című munkájában (Basel, 1585) tágabb körben is hozzájárult bizonyos kálvini nézetek, így a *iustitia civilis*re való képességünk elfogadtatásához.

sülnie kellett a hatalomra vonatkozó kifejezéseknek a római jogból eredő, eltérő értelmével. A világi hatalmat már viszonylag korán, a *Római levél*hez 1539-ben írott kommentárjában igyekszik pontosan meghatározni: „*Potestates supereminentes vocat, non supremas quae summum imperium obtineant: sed quae excellant supra reliquos homines.*”¹⁷ Kálvin itt és más latin nyelvű írásaiban, ha a világi hatalom kérdését érinti, azt a római jog három alapvető közjogi kifejezésének a segítségével teszi. Megkülönbözteti az *imperiumot*, vagy a főhatalmat, amelyet kora jogi felfogásában igen gyakran korlátlannak tekintettek, a *potestast*, amely a főhatalomnak alárendelt intézmény hatalmát jelenti, és amelyet a római jog mindig világosan megkülönböztetett az *imperium*-tól, valamint a *magistratust*, amely a *potestasszal* rendelkező személyeknek vagy azok meghatározott csoportjainak, testületeinek az elnevezése. Kálvin megkülönböztetéseiből kitűnik, hogy a világi hatalmat nem tekintette monolitikus egésznek, így felfogásából nem következik a főhatalom feltétlen elismerése.

Ennek a strukturált hatalomképnek a keresztyén individuum lelkiismeretes politikai cselekvésére vonatkozó következményeit az *Institutio* híres, az „ellenállási jogról” szóló utolsó lapjain fejt ki, bevezetvén a *populares magistratus* fogalmát. Miután addig hosszan beszélt a polgári engedelmeségről, meglepő fordulattal a polgári engedetlenség feltételeire tér át: „*De privatis hominibus semper loquor. Nam siqui nunc sint populares magistratus, ad moderandum regum libidinem constituti, quales olim erant qui lacedaemonis regibus oppositi erant Ephori, aut romanis consulibus tribuni plebis, aut Atheniensium senatui Demarchi, et qua etiam forte potestate, ut nunc res habent, funguntur in singulis regnis tres ordines, cum primarios conventus peragunt, adeo illos ferocienti regum licentiae, pro officio inter-*

¹⁷ Minden latin nyelvű Kálvin-idézet Guilelmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss (ed.): *Corpus Reformatorum* című sorozatának *Ioannis Calvini Opera quae Supersunt Omnia* című alsorozatából származik. (Brunswig: Schwetschke 1863-1892)

A továbbiakban minden hivatkozásban a mű címét adom meg, utána alsorozati szám jelzi a kötetnek a Kálvin műveit tartalmazó alsorozaton belüli számát, ezt követi zárójelben a sorozati szám, amely az egész sorozaton belüli kötetszámot adja meg. (A Kálvin-irodalomban ugyanis mindkét hivatkozási mód elfogadott, ennek következtében azonban néha nem egyértelmű, hogy melyik szöveghelyre utal a szerző.) Ezt követi a hasáb száma, amelyben az idézett szöveg megtalálható. (A sorozat hasábszámozást alkalmaz a ma megszokottabb oldalszámok helyett.)

Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos. in: *Corpus Reformatorum.* 49 (77). köt. 249. hasáb. Magyar fordításban: „*Felső hatalmasságoknak* nem csak a legfelsőket nevezi, amelyek a legfőbb hatalomnak vannak birtokában, hanem általában azokat, amelyek a többi ember felett kiemelkednek.” Rábold Gusztáv fordítása In: Kálvin János: *A Római levél magyarázata.* Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest, 1992. 271. o.

*cedere non veto, ut si regibus impotenter grassantibus et humili plebeculae insultantibus conniveant, eorum dissimulationem nefaria perfidia non carere affirmem, qua populi libertatem, cuius se Dei ordinatione tutores positos nonunt, fraudulenter produnt*¹⁸

Kálvin a magánember keresztyén lelkiismeretből való köteles polgári engedelmességének és a politikai hatalom megítélésére és a politikai cselekvésre való képességének az ellentétét úgy oldja föl, hogy lehetségesnek tartja a megosztott, alkotmányos hatalmat, amelyben bizonyos személyeknek a *populares magistratus* részeseiként, bizonyos *potestas* fölött rendelkezve éppen az a feladatuk – ellentétben a magánemberekkel – hogy ellenálljanak az *imperium*nak.¹⁹

Ennek az ellenállási *kötelezettség*nek a megértéséhez ki kell térnünk Kálvin szóhasználatának részleteire: a *populares magistratus* részesei *pro officio* állhatnak ellent és egyben kell ellenállniuk a „fejedelmi önkénynek”, a „népet sanyargató királynak”. A latin kifejezést az *Institutio* magyar fordítói jellemző módon kétféleképpen adják vissza: Victor János szerint „tisztüknek megfelelően”, Ceglédi Sándor szerint viszont „kötelességszerűleg” lehet és kell ellenállniuk az erre feljogosított személyeknek. Mindkét fordítás helyes, de talán túlságosan is egyértelmű. A latin *officium* egyaránt jelenthet ugyanis valamely, az ember családi és polgári állapotából következő kötelezettséget és valamilyen tisztséget, Kálvin pedig itt egyszerre utal a szó mindkét értelmére, lévén szó tisztségről és egyúttal a tisztségből fakadó lelkiismereti kötelességről. A latin szó e kettős értelmének a régiségben ismert példája Cicero *De officiis* című munkája, melyet Kálvin is gyakran forgatott. A mű jellegzetes római szellemben a családi és polgári kötelezettségek sorába illesztve tárgyalja a közéleti tisztségek elfogadásának és az azokban való helytállásnak a *kötelezettségét* az arra alkalmas emberek számára.²⁰ Az *officium*nak közszói

¹⁸ *Institutio Religionis Christianae* 1(29). 248. hasáb. Magyar fordításban: „Mindig a magánemberekről beszélek. Mert ahol most is vannak a fejedelmi önkény ellensúlyozására a népből alakított felsőbbbségek, mint amilyenek voltak hajdan a lakedemonoknál a királyokkal szembenálló ephorosok, vagy a római konzulokkal szemben a néptribunok, vagy az athéni tanácsal szemben a demarchosok, amilyen hatalmat a mai viszonyok mellett egyes országokban talán a három rend gyakorol, amikor országgyűléseket tartanak, azt, hogy az ilyenek a királyok féktelen szabadosságával szemben tisztüknek megfelelően fellépjenek, nem csak nem ellenzem, sőt, ha gyáván szemet húnyának az önkényesen garázdálkodó és a nyomorult népet sanyargató királyokkal szemben, egyenesen megvádolnám őket, hogy az ilyen elnézésben van valami bűnös hitszegés, mert hiszen álnok módon elárulják a népnek szabadságát, amelynek őreikül állítottak Isten rendelkezéséből” 324. o.

¹⁹ Az elv egyik nevezetes jogi alkalmazása a tizenhatodik században a *tordai országgyűlés* nevezetes vallási határozatának záradéka.

²⁰ Figyelemre méltó, hogy a mű első magyar fordítása már címében fontosnak tartja érzékeltetni a szó két lehetséges értelmezését. Vö: M. T. Cicerónak az

jelentésein túl azonban – különösen a latin nyelvű sztoikusoknál, leggyakrabban éppen Senecánál, Kálvin kedves szerzőjénél – olyan jelentésárnyalata is van, amelyet leginkább a *hivatás* szóval adhatnánk vissza, mégpedig a szónak a *protestáns hivatásetikához* kötődő sajátos értelmében.²¹ A szöveg arra utal, hogy a *populares magistratus* tisztségének Istennek tetsző viselése egész életre szóló *hivatás* is lehet, amely adott esetben a főhatalomnak való ellenállást követeli meg a tisztség viselőjétől. Az *officium*, *kötelesség*, *tiszt-ség*, avagy *hivatás* szó más szempontból is kétértelmű itt. Egyfelől a szóban forgó személyek *veleszületett státusa* juthat eszünkbe, különösen, ha fel-figyelünk a tisztséget nem viselő *magánemberek* polgári engedelmességre intése és a *populares magistratus* tagjainak ellenállásra való felszólítása között feszülő éles ellentétre: mintha antropológiailag különböző képességekkel rendelkező emberek különböző lehetőségeiről beszélne Kálvin. (A szövegnek ez a rétege a középkori gondolkodásnak arra a toposzára utal, miszerint mindenki maradjon meg a neki rendelt státusban.)²² Másfelől a szöveg megengedi, hogy az ellenállásra való kötelezettséget értékelhetjük az Úr különös elhívásaként is,²³ különösen, ha választott tisztségviselőket, főként a *városi magistratusok* nemtelen tagjait is beleértjük a *populares magistratus* ellenállásra kötelezett tagjaiba. (A szövegnek ez a rétege már inkább a modernitás társadalmi dinamikájára utal.)

A *populares magistratus* bevezetése a fogalomrendszerbe fontos kérdést vet föl azoknak a magánembereknek a számára is, akiknek kötelessége az engedelmisség. A világi hatalomnak való engedelmisség kötelezettsége, mint láttuk, nem föltétlenül az *imperiumra* és annak birtokosára vonatkozik, hanem általában a *potestas* különféle, személyekben vagy testületekben megjelenő birtokosaira, a *magistratusokra*, így a *populares magistratusra* is. A magánember számára előírt engedelmisséget könnyen értelmezhetjük az *imperiumnak* éppen jogosan és tevőlegesen ellenálló *magistratusnak* való

embernek tisztéről és kötelességeiről a maga fiához írt három könyvei. Pozsony, Engel Krisztián János [nyomdája]. 1795. Az újabb fordításokban a mű címe *A kötelességekről* (Csengeri János, 1885), vagy *A kötelességek* (Havas László, 1974) már csak az egyik jelentést hangsúlyozza.

²¹ A *hivatás* protestáns fogalmának és a jelölésére a különböző nyelvekben alkalmazott kifejezéseknek a történetére itt nem térhetek ki. Elég lesz itt megjegyezni, hogy a latin szövegben van bizonyos feszültség az antik szerzők szóhasználatának átvétele és a kialakulófélben lévő új kifejezések között.

²² Kálvin szavai másutt utalnak is rá, hogy rendi különbségeket tételez föl a két embercsoport között.

²³ Ez az elhívás lényegesen különbözik a *bírákétól*, akik esetében Kálvin többször hangsúlyozza, hogy személyükben bűnösök és az Úr vak eszközei, míg e tisztségviselők *elhívása* mellett feltételezzük azok önálló politikai ítélőképességét, tudatosságát és keresztyén lelkiismeretét is.

engedelmességgént, a világi hatalomnak való engedelmesség kötelessége így összefér a főhatalomnak való ellenállással.

A tizenhatodik század végének protestáns *monarchomachiánusai*, első-sorban Béza Tódor, így is értelmezték, illetve gondolták tovább Kálvin tételét: a tizenhatodik század utolsó évtizedeinek radikális hugenottái között elterjedt véleménnyé vált, hogy kötelességünk ellenállni akár a királynak is, *ha akad akár csak egy magistratus*, amely jogos ellenállásra szólít föl. A kálvini gondolatot Kálvin személyes véleménye ellenére, de logikusan továbbfejlesztő *monarchomachiánus* elméletek alapján álló csoportok igen erős fenyegetést, és ezzel kontrollt jelenthettek a főhatalomra nézve, ha támaszkodhattak *populares magistratus*nak tekinthető intézményekre, viszont semmit sem tehettek ezek hiányában. Az ellenállási jog letéteményesének szerepére a reformáció századában a rendi gyűlés, – Kálvin egyetlen kortárs példája a *populares magistratus*ra – a tartományi gyűlések és elsősorban a városi önkormányzatok lehettek esélyesek. A következő századtól kezdve azonban az egyre inkább kiépülő abszolutizmus éppen ezeket az intézményeket korlátozza, vagy iktatja ki teljesen a közéletből, így a korábban igen radikálisnak tűnő elmélet alapja gyakorlatilag megszűnik: La Rochelle leomló falai hosszú időre maguk alá temetik a franciák szabadságát.

Az ellenállási jog Kálvin és Béza által megfogalmazott formájának alkalmatlanná válása arra, hogy az európai abszolutizmus korában is érvényes hivatkozási alapul szolgáljon, nem pusztán a történelmi körülmények megváltozásának kérdése. Kálvin és Béza politikai elmélete ugyanis, mint előadásom elején láthattuk, logikusan következik antropológiai alapvetésükből, amely a bűneset utáni, megromlott természetű embert képesnek gondolja ugyan a közügyek helyes megítélésére és ennek alapján a helyes politikai cselekvésre, e képesség azonban csupán *a már meglévő, éppen fönnálló* intézmények keretei között működik. A genfi teológusok szerint az embernek nem romlott meg annyira a természete, hogy a világi hatalom intézményeinek valamely, mégoly éles konfliktusában ne tudna helyesen dönteni, annak a feltételezése azonban, hogy az ember képes *új intézmények* létrehozására is, már nem fér bele az áteredő bűn tanán alapuló antropológiájuk kereteibe.

Főntebb már utaltam arra, hogy az ember politikai képességeit elismerő antropológia megújulását a kontinentális Európán kívül, a tizenhetedik század angol politikai gondolkodásában, főként Milton és Locke műveiben látom. Nem véletlen, hogy e munkák az áteredő bűnt tagadó, jórészt unitárius eredetű antropológián alapulnak, és így kerülik ki politikai képességeink korlátozott voltának dilemmáját.